

روشنفکری و اومانیسیم

محسن خیمه‌دوز
khaimehdooz@gmail.com



روشنفکری، اومانیسیم نیست و بر اومانیسیم تکیه ندارد. تفکر اومانستی دانستن روشنفکری حاصل یک استنتاج غلط در مورد حاصل یک باور غلط است. استنتاج غلط این است که روشنفکری، مدرن عصر روشنگری، اومانستی است بنابراین روشنفکری به مثابه تفکر عصر روشنگری، اومانستی است. باور غلط هم این است که اومانیسیم همان اومانیته است. هر چند این استنتاج به لحاظ صوری و فرمال فاقد اشکال است و حد وسط آن از جنس اشتراک لفظی نیست و لذا اعتبار استنتاجی دارد اما به لحاظ غلط بودن مقدمات آن فاقد اعتبار استدلالی است. به عبارت دیگر استدلالی غلط بافرم استنتاجی درست مبنای فکر قرار گرفته است. اولین ایراد به مقدمه اول وارد است. گزاره روشنفکری، تفکر عصر روشنگری است، گزاره کاذبی است چون اولاً: مورد مبطل فراوان تاریخی دارد از جمله حضور روشنفکرانی که پیش از عصر روشنگری می‌زیست‌اند.باورمندان به این گزاره باید تبیین کنند که این‌سبنا روشنفکر نبوده، خیام و سعدی و فارابی و ابن خلدون و رازی و حافظ روشنفکر نبوده‌اند و ذهنی روشن به علومی که در آن تحصیل کرده‌اند نداشته‌اند و با روشنی درباره معنای جهان نمی‌اندیشیده‌اند. زمانی که چنین تبیینی صورت نگرفته می‌توان باور داشت که روشنفکری، فقط تفکر عصر روشنگری نیست، بلکه تفکر انسان اندیشمند تاریخ است که فقط یک وجه و نمونه آن در تاریخ عصر روشنگری نمود یافته است. اختصاص دادن روشنفکری به عصر روشنگری یعنی اصالت دادن به بخشی از تاریخ بشر و بله ندادن و غیروشنفکر فرض کردن مابقی تاریخ و این بزرگ‌ترین خدمت است به نظام جهانی سرمایه‌داری فعلی که همواره دوست دارد دیگران فکر کنند که فکر یعنی عصر روشنگری و روشنفکری هم یعنی عصر روشنگری و مابقی هم طفیلی و زائده آنها هستند. (البته این سخن نافی این حقیقت نیست که تمدن غرب از پیشرفت علمی و تکنیکی و نهادین برخوردار است و ما به دلیل تبیلی تاریخی از قافله پیشرفت عقب افتاده‌ایم و اینکه یادگیری از آنها و استفاده و تجربه‌های مثبت و منفی‌شان امری مثبت و کارگشاست).ثانیاً:روشنفکری را به عصر روشنگری محدود و منسب کردن بر نوعی دترمیناسی تاریخی متکی است. در ایدئولوژی درمینیسم، این دوره‌های تاریخی‌اند که افکار را می‌سازند و نه برعکس. در دترمینیسم و تاریخی‌گری است که افکار به دوره‌های تاریخی تقسیم می شوند. مثلاً فکر یونان، فکر اسکولاستیک، فکر مدرن و عصر روشنگری، فکر پست‌مدرن، و امثالهم. به نگاه دترمینیستی به اندیشه و تاریخ است که عقل تبدیل به عقل‌ها می‌شود، معرفت تبدیل به معرفت‌ها می‌شود و منطق فکر هم تبدیل به دوره‌های تاریخی می‌شود. اینکه فردی چون هایدگر «عقل‌ها» را به جای «عقل» می‌نشاند حاصل باور او به ایدئولوژی‌دترمینیسم‌است.همان‌دترمینیسمی‌که‌ما‌سیستم رانیز به جمود کشاند و فیلسوف معتبری چون توماس کوهن را نیز به پذیرش قاعده سنجش‌ناپذیری پارادایم‌های علمی وارد کرد. سرانجام باور به دترمینیسم تاریخی به ویژه در تبیین اندیشه‌ها و منطق اندیشه، دچار شدن به نسبیست‌اندیشی است که اینکه مارکسیسم، فلسفه پست‌مدرن و تفکر هایدگری به آن دچارند. در این میان این فقط توماس کوهن بود که با هوشمندی متوجه ایراد اندیشه خود شد و در مصاحبه‌ای در اواخر عمرش به وجود رگه‌های نسبیست‌اندیشانه در افکارش اعتراف کرد و اذعان کرد که نیت و خواست اولیه او رسیدن به نسبیست‌اندیشی نبوده بلکه این مورد از تبعات ناخواسته تئوری سنجش‌ناپذیری پارادایم‌ها بوده است و توانست تا حدی این ضعف را جبران کند.ولی تفکر نسبیست‌اندیشه‌ا و دترمینیستی هایدگری و مارکسیستی در افکار پست‌مدرن باز تولید شدند و یکی از فراورده‌های این بازتولید ارتجاعی، باور به این گزاره غلط است که: روشنفکری، محصول عصر روشنگری مدرنیته است. گزاره دوم این استنتاج هم کاذب است زیرا هر تفکری در عصر روشنگری الزاماً و منطقالاً بر اومانیسیم متکی نبوده و نیست چراکه باز هم رد پای نگاه دترمینیستی در این نگاه موجود است. در اینکه عصر روشنگری، تفکر اومانستی را در حد وسیعی تبلیغ و گسترش داد شکی نیست چون این وضعیت این دوره تاریخی است همان طور که در هر دوره تاریخی ویژگی‌های خاص همان دوره را می‌توانیم در افکار و آثار آنها ببینیم و شاهد باشیم و این مورد باعث می‌شود:توانیم تفکلات دوره‌های تاریخی را ببینیم و شناسیم. اما وجود تفاوت‌های طبیعی دوره‌های تاریخی به معنای اصالت داشتن دوره‌های تاریخی یا اصالت داشتن نظام‌های تاریخی نیست. به عبارت دیگر تاریخی‌دین امور به ویژه افکار، به معنای تاریخی‌نگری نیست و نباید باشد. در نگاه تاریخی‌گری این فقط دوره‌های تاریخی هستند که بر افکار تاثیر می‌گذارد اما در نگاه تاریخی می‌بینیم که تاریخ و واقعیات آن برگرفته از افکار متفکران هم هست. اگر متفکران سختکوش دوران قرون وسطی نبودند نتخف مدرنیته و عصر روشنگری چگونه ممکن بود؟ و اگر فقط دوران تاریخی در برابر افکار تاثیر داشتند،فهرش‌گونه‌آزاد فقط از این‌گونه‌آزادیهایی بودند کرد؟ یا اومانیسیم عصر روشنگری؟ بنابراین حتی در دوران شیوع اومانیسیم در عصر روشنگری برخی به آن باور نداشتند و به آن ایمان نیلورند. اساساً و اصولاً اومانیسیم به معنای اومانیته نیست و این ریشه دیگری از اشتباه‌فکری است که نتیجه آن رسیدن به این گزاره غلط و کاذب است: روشنفکری بر اومانیسیم مبتنی است. حاصل این گزاره غلط دو تئوری غلط دیگر ایرانی است که سال‌هاست در میان ایرانیان رواج دارد: یکی تئوری «فرزبذگی» است و دیگری تئوری «قطب‌بندی سنت- مدرنیسم» است به طوری که هر نوع جرحان سیاسی – اجتماعی را مرتباً به آن دو نسبت می‌دهند و یا آنها تفسیر می‌کنند؛ دو تئوری که فاقداعتبار مفهومی ومنطقی‌اند.و بر نوعی دترمینیسم تاریخی گرامسکی. در این نگاه دترمینیستی و تاریخی‌گرا، به تمایز منطقی اومانیته و اومانیسیم توجه نشده است. اومانیسیم ایدئولوژی اصالت انسان است که مقام و جود تفکر انسان را از انتولوژی نام نظام معرفتی، از ارزش‌ها تا بنیان‌های زیبایی‌شناسانه شخصی می‌سازد. و این به معنای احترام به فردیت نیست چون فردیت یک امر جمعی است که هر فردی هم در مورد خود و هم در مورد دیگران باید آن را رعایت کند؛و به همین دلیل فردیت بنیان مدنیت است. اما شخصی‌سازی ویرانی‌نسبیست‌اندیشی و نسبیست‌نگاری است. در نسبیست‌اندیشی امکان ارزیابی هیچ‌اندیشه و عملی ممکن نیست زیرا هر فقهی و هر معرفتی و هر ارزشی طبق ایدئولوژی اومانیسیم وابسته به خود شخصی است و نه وابسته به خرد جمعی. اما در اومانیته‌وضع کلاسیک‌تر، اومانیته به یک ایدئولوژی که نوعی باور و ارزش زیبایی‌شناسانه به اسنایت است.

در آستانه:یا والتر بنیامین در مقام ارزیاب خشونت او قانون‌

والتر بنیامین درست چهار سال پس از پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه، در ۱۹۲۱ رساله‌ای نوشت تحت عنوان «نقد خشونت» که به واقع درونمایه‌ها و افق‌های گسترده‌تر سنتی را بنیان نهاد که از دل آن اندیشمندانی نظیر فوکو، دریدا، جورجو آگامبن و تا به امروز اتین بالیبار و دیگران بر مبنای همین سنت به آسیب‌شناسی خشونت و اشکال آن در دنیای مدرن و پست‌مدرن پرداختند. گرچه باید در پرتاز ذکر کرد که خوانش رساله بنیامین بدون موتیف‌ها و حکایت‌های فرانتس کافکا در باب قانون اساساً کاری عبث است چرا که کافکا و بنیامین (که کافکا را بسیار می‌ستود) در فاصله زمانی بسیار نزدیک در دو افق متفاوت (داستان و فلسفه) به تاملات مشابهی در باب خشونت و قانون پرداختند که البته تفسیر این مشابهت خارج از حوصله این مقال

است. تنها به ذکر همین نکته بسنده خواهیم کرد که داستان «مقابل قانون» (که گویی پسراری از رمان محاکمه کافکا است) باید در کنار و هم‌راستای رساله بنیامین خوانده شود. بنیامین در مقام یک مارکسیست دگراندیش (وجه لیبرالی این لقب آخری را تصریح نکنید) شاید در کنار ژرژ سورل – یک چپگرا با نیات سندیکالیستی- جزء معدود و زبده اندیشه‌گران سنت چپ اروپایی باشد که رساله خشونت و قانون را به همین نقد می‌کشد؛ اندیشه‌گری که بیخ گوش فاشیسم آلمانی جا خوش کرده و ناقد پیگیر ایدئولوژی کاپیتالیسم در جامعه لیبرال‌دموکراسی است. بنیامین در نقد خشونت همسته با قانون، این پتانسیل عظیم و تازودنی‌را دارد که لباس فاخر یک تبارشناس را نیز بپوشد و با نقب به فلسفه سیاسی عصر روشنگری، هیبت مسلط خشونت همسته با قانون عصر طلایی مدرن را ریشه‌یابی (و مساله‌یابی) کند. آنچه در پی خواهد آمد، اشاره به قلب تپنده یا اصطلاحاً کلید استدلال والتر بنیامین در جایگاه ارزیاب خشونت او [قانون] است.

با تاسی و دستگیری از منظومه اندیشگی بنیامین، می‌توان از دو نوع قانون حرف زد که در عین خودمختاری نسبی یا یکدیگر در تالارمند؛ نخست قانون طبیعی است که فراورده طبیعت است و ماده خامی است که کاربرد آن به هیچ روی پیچیده نیست. دوم قانون وضعی است که مبنای آن، خشونت محصول تاریخ است و مشروع و مجاز است. چیز یا مفهومی که در آن در تنگناست که هم پیوند می‌دهد، عدالت است. بنیامین این‌گونه می‌نویسد: «اهداف عادلانه می‌توانند از طریق وسایل موجه به دست آیند و وسایل موجه می‌توانند در جهت اهداف عادلانه به کار روند. قانون طبیعی می‌کوشد از طریق علامته‌ا بودن اهداف، وسایل را توجیه کند. قانون وضعی می‌کوشد از طریق موجه بودن وسایل، عادلانه بودن اهداف را تضمین کند.» سخت رساله ناقدانه والتر بنیامین است. اما بهتر و نیکوتر می‌بینیم که این میز تشریح پیکر دو گون خشونت و قانون را فراختر و گسترده‌تر کنیم تا بتوانیم چشم‌انداز موسع‌تری را نسبت به این پروپلماتیک اتخاذ کنیم. البته نباید از این موضوع غافل شد که در دو سوی جنگ‌های جهانی اول و دوم، همواره نگاه دولت‌های مطلقه و یک‌مدار آلمانی به متفکران خود، نگاهی حذفی بوده است و بنیامین در این فضا سخن می‌گوید. اگر به توماس هابز به عنوان سخنگوی سیه‌اندیش فلسفه سیاسی مدرن بنگریم و طبق تمایزی که بنیامین به میان آورده، تفسیرش کنیم باید اعتراف کرد که قانون طبیعی مبشر جنگ همه علیه همه است یعنی خشونت در پوست و گوشت طبیعت به عنوان عنصری کاملاً تکوینی در پی می‌آید که در کار بقا و فناء هدفمند زیست آدمیان بر دامان وضع طبیعی است. اما در قانون وضعی ما هیبت یک لویاتان را داریم که وسایل و ابزار قانون را که یک شقه آن خشونت است، به عنوان ضرورتی برخاسته از قرارداد اجتماعی ایجابی مطرح می‌کند یعنی این نوع دوم که در پی برقراری بقا و فناء هدفمند زیست آدمیان است منته‌ا تحت لویای یک لویاتان یا ماشین دولت که محصول ایجابی قرارداد اجتماعی است. لویاتان ابراز می‌دارد که اگر می‌خواهید به جامعه‌ای سالم (همان هدف عادلانه) دست یابید، باید به بایدها و نبایدهایی که دولت پیش‌پایان می‌گذارد، وقع بنهید و آن را دستورالعمل سازید. حال این بایدها و نبایدهای می‌تواند از طریق نامحسوس اعمال شود یا از طریق محسوس و عریان که همان خشونت است. خشونتی که از طرف لویاتان اعمال می‌شود، وسیله موجهی برای برپایی و ایجاد هدفی عادلانه است.

بنیامین در اینجا هم دست به تمایز هم‌پوشانده پراهمیتی می‌زند که برای حاشیه‌خیز فرمول‌هاب بسیار موثر است. از منظر بنیامین هم قانون- گذاری و هم قانون- پاسداری، خشونت هستند یعنی لویاتان دارای دو سر بر یک پیکره است. قانونی که وضع و مکتوب می‌شود و لذا لازم‌الاطاعه است و تخطی از آن میسر نیست وگرنه… (خشونت قانون – گذارانه)، قانونی که برای جلوگیری از تخطی به صورت صریح وارد عمل می‌شود و خاطیان را تنبیه می‌کند از طریق نهادی چون پلیس (خشونت قانون – پاسدارانه).

پس قانون هم در تئوری و هم در پراکتیک، مسلح و ملزم به خشونت در اشکال و صور مختلف است.

این خشونت به راستی در راستای اهداف قانون است (در جهت نظم و ترتیب) تاوم با قدرتی که این اهداف را درون محدوده‌های وسیع به اجرا درآورد (در راستای اجرای حکم دادگاه). دربان قانون کافکا می‌گوید می‌توانی از این قانون واهی و کلی دربان‌های دوم و سوم – بر جایشان هستند و حتی در برابر اول نیز تاب مواجهه

آند پیشه

آزیر حریق

نقد خشونت بر حسب نظر بنیامین، دریدا و آگامبن

روزبه صدرآرا



منش این مقاله توصیفی است، و لاجرم نوعی بازنامه‌ای که از نسبت میان خشونت و قانون برمی‌خیزد. آنچه توصیف‌اش می‌نایم و می‌خوانیم، تکرار مکرر جزئیات نیست (گرچه این هم هست) بلکه اصل مساله یا پروپلماتیک مقاله به رئوس برمی‌گردد یعنی اصول موضوعه و شاید بتوان گفت پیش‌پندها. می‌کوشیم که گزاره‌ها و مصطلحات را وضوح ببخشیم چرا که متون و نوشتارهایی که در این مقاله بررسی می‌شود، از بیانی موشکافانه، موجز و پیچیده برخوردار است که متعلق به سه متفکر اروپایی معاصر است: والتر بنیامین، ژاک دریدا و جورجو آگامبن. آنچه در پی می‌آید، به تقریب، ایضاح و تفسیر رساله کوتاه «نقد خشونت» نوشته والتر بنیامین- فیلسوف و ناقد آلمانی- است که دریدا و آگامبن هر یک به سهم خود شروخی روشنگر و بنیادین بر آن نوشته‌اند که البته این شروع، به هر نحو خالی از دغدغه‌های یکی دو دهه اخیر نبوده است و نیز نخواهد بود. لذا شروع دریدا و آگامبن خود می‌تواند شروعی باشد در مقام فلسفیدن به مفهوم پراکتیک و زنده کلمه در باب نسبت خشونت و قانون.

با هیبت دربان سوم را ندارد. درهای عبور و تخطی از قانون باز است ولی به واقع باز نیست چون خشونت قانون یا زور قانون در انتظار توست.

زور قانون: یا ژاک دریدا شیخ بنیامین را احضار می‌کند

لحن دریدا نسبت به این رساله بنیامین شکرگزارانه و سپاسگزارانه است: «واسازی بنیامین در رابطه با یک گفت، قانون است. حتی به معنای، و باید بتوان در یک آن گفت، سر‌آغاز فلسفه قانون است.» دریدا باور دارد که بنیامین با مساله قانون بیشتر از او به تجوی تحسین‌برانگیز و مثال‌زدنی و واسازانه (Deconstructive) برخورد کرده است. اگر بخواهیم قضیه را دریدایی‌تر از این ببینیم، باید اعتراف کنیم که بنیامین دستم‌کم در این رساله، تنها مارکسیستی است که به نحواعجاب‌آوری خطوط و مرزهای نادیدنی واسازی را ترسیم کرده

است، البته اگر با منشی دریدایی به امکان‌پذیری ناممکن واسازی معتقد باشیم یعنی نا- پدیدی و نو- پدیدی واسازی دریدایی.

خب اگر عینک دریدا را برای خوانش رساله بنیامین به چشم بزنیم، نمی‌توانیم فارغ یا خارج از متن تاریخی بنیامین طفره برویم بلکه دقیقاً باید متن تاریخ بنیامین را و هم متن تاریخ رساله بنیامین را در نظر آوریم که شروع یک خوانش واسازانه است. دریدا می‌نویسد: «تحلیل بنیامین بازتاب بحران در دنیای مدرن و پست‌مدرن پرداختند.

والتر بنیامین چهار سال پس از انقلاب اکتبر در روسیه، در ۱۹۲۱ رساله‌ای «نقد خشونت» را نوشت که افق‌هایی را بنیان نهاد که از دل آن اندیشمندانی نظیر فوکو، دریدا، آگامبن و تا به امروز اتین بالیبار و… بر مبنای همین سنت به آسیب‌شناسی خشونت و اشکال آن در دنیای مدرن و پست‌مدرن پرداختند.

حکم بحران در آن مفهومی از قانون است که غیرقابل تفکیک از این الگو است. در این دوره، بحران آلمان شکست خورده در بالاترین حد خویش است؛ بحرانی که اصالت آن نیز از خصلت‌های مدرنی همچون حق اعصاب، مفهوم اعصاب عمومی و… ناشی می‌شود. همچنین در این فضای پس از جنگ و پیش از جنگ است که توسعه اروپایی و شکست گفتمان صلح‌طلبی، ضدنظامی‌گری و نقد خشونت، زوژه در سال‌های پیش رو نیز تکرار شود. همچنین در این دوره است که مسائل مربوط به مجازات اعدام و حق مجازات کردن در کل به طور دردناکی جریان دارد.» پس اگر بخواهیم بیانی لیبرالی را در تفسیر این قطعه پیش بگیریم، باید اذعان کنیم که پس از جنگ جهانی اول و شکست نبردهای آلمانی در قامت امپراتوری تگون‌بخش پروس، اساساً گفتار پارلامنتارستی و مشروطه‌طلبی در محاق فرو رفت و روحیه و منش خشونت‌طلبی در جامه نظامی‌گری و یک‌گرایی (توتالیترالیسم) سر بر کشید؛ سال‌های پیش رویی که نوید شوم چیزی تحت عنوان فاشیسم آلمانی به اهریبر آدولف هیتلر را می‌داد. پس رساله بنیامین که در ۱۹۲۲ نوشته شد، لحنی پیشگویانه و معذب دار؛ لحنی که با ایجاز، اختصار و پیچیدگی خاص خود بنیامین، خبر از فاجعه هیتلریسم می‌دهد.

رفتار دریدا با رساله بنیامین ایتمولوژیک (مربوط به ریشه‌شناسی لغات) است، نوعی ایتمولوژی که با صیغه فلسفی مصطلحات بنیامین سرگله می‌زند و البته فارغ از متن آلمانی بنیامین، با ترجمه انگلیسی رساله او نیز دست و پنجه نرم می‌کند تا از این طریق به فضای کار بنیامین وارد شود. پروپلماتیک‌ها یا مساله‌سازهای دریدا در خوانش او از رساله بنیامین در سه سطح صورت‌بند می‌شود البته با ذکر یک حاشیه مهم که نگفتنش ممکن است به ضرورت خوانش دریدا از متن بنیامین ضربه بزند، ما هم سعی می‌کنیم این سه سطح را بیشتر و بیشتر و ابیشکافیم و سطح اول مربوط است به دو نوع خشونت قانون که از یکدیگر تمیز داده می‌شود؛ نخست خشونت برساننده یا قانون – ساز – (گذار) یعنی آن خشونتی که

عدالت‌گستری می‌گردد. اینجاست که چهره ژانوس‌وار (دوگون) بنیامین را می‌یابیم؛ بنیامین در مقام مارکسیست مثاله (یهودی) به صورت توانام.

زیر و زبر: یا جورجو آگامبن، قدیس بنیامین را می‌یابد

جورجو آگامبن هم یک هایدگرشناس است و هم یک بنیامین‌شناس. لذا خوانش‌های او به زعم ما در حکم نوعی سکنی گزیدن است و به عبارتی گونه‌ای بنا نهادن و مصرح‌تر، برساختن. مفهومی که از مصطلح هایدگر Abbau مستفاد می‌شود، دقیقاً منش ویژه آگامبن را در خوانش متجلی می‌کند. آگامبن فیلسوف رفع و اضحلال است به این معنا که او دقیقاً چیزها را «زیر» می‌کند. اشراف او بر تفکر و زبان یونانی و لاتینی این پتانسیل ویژه را به او می‌دهد که در زبان وارد شود و از این طریق نقادی فکر را بی‌بگیرد و این دقیقاً یعنی سکنی گزیدن «زبان، خانه و ماوی وجود است». آگامبن در رساله‌الش تحت عنوان «انسان قدسی» (Homo Sacer) در صفحات ۶۳ تا ۶۷ به خوانشی به مراتب موجزتر و وسواسانه‌تر از رساله بنیامین می‌پردازد. آگامبن در این صفحات محدود به محور بنیادین خشونت فرا انسانی نزد بنیامین بازمی‌گردد. او چکیده استدلال خود را چنین عنوان می‌کند: «تعریف این سیمای سوم (سیمای اول: خشونت واضح قانون/ سیمای دوم: خشونت حافظ قانون) که بنیامین آن را خشونت فرا انسانی او در عرصه بشری خشونت انقلابی می‌نامد، مساله مرکزی تفسیر مقاله را رقم می‌زند. بنیامین در واقع هیچ معیار ایجابی برای تعیین هویت این شق سوم خشونت به دست نمی‌دهد و حتی امکان بازشناختن آن را در موارد ملموس و مشخص نفی می‌کند.

درباره این فضا یک نکته قطعی است: خشونت فرا انسانی نه قانون وضع می‌کند نه قانون را حفظ می‌کند بلکه آن را «جرمی‌اندازد» و به زر می‌کشد. (entsetzt) از همین رو است که خشونت فرا انسانی می‌تواند خود را در معرض بیشترین ابهام‌ها بگذارد. آگامبن تصریح می‌کند که خشونت فرا انسانی مدن نظر بنیامین برخلاف خشونت حاکم در ناحیه‌ای ماوا می‌گزیند که در آن دیگر نمی‌توان بین قاعده و استثنا تمایز گذاشت. پس طبق نظر بنیامین خشونت فرا انسانی نه واضع قانون و نه حافظ قانون بلکه ناسخ قانون است. شاید بتوان گفت ریشه خشونت فرا انسانی در وضعیت «زیر و زبر» جای می‌گیرد جا یا ماوایی که- چنان که باز گفتیم- هر گونه تمیزی میان قاعده و استثنا رنگ می‌بازد و از میان برمی‌خیزد. آگامبن همین وضع مبهم خشونت فرا انسانی نزد بنیامین را به سوءتفسیر دریدا از رساله بنیامین متصل می‌کند. وی بر این باور است که دریدا این شق از خشونت را با سوءتعبیری غریب نزدیک به «راه‌حل نهایی» نازی‌ها می‌انگارد و در برابر آن جبهه می‌گیرد. پس اساساً وضعیت خشونت فرا انسانی نزد بنیامین به باور آگامبن به هیچ وجه روی ایجابی ندارد و به شدت ابهام‌انگیز است. اما می‌توان اطمینان حاصل کرد که خشونت فرا انسانی بنیامین با تئوری وضعیت استثنایی آگامبن که طراوتی بنیامین دارد هم‌راه و هم‌بر است و البته نباید ت ه‌شتم «تزهایی در باب فلسفه تاریخ» والتر بنیامین را از نگاه دور داشت که به راستی می‌تواند پیوند و اتصال وثیقی میان خشونت فرا انسانی و وضعیت استثنایی برقرار کند: «سنت ستم‌زدگان به می‌آموزد که وضعیت اضطراری که در آن به سر می‌ریم خود قاعده است.» اما فکر می‌کنیم بنیامین، خشونت فرا انسانی را در قطعه‌ای استعاره‌ای (مستعار) تحت نام «آزیر حریق» در ساله «خیابان یک‌طره» مورد اشاره قرار داده که با مضمون آگامبنی وضعیت استثنایی مرتبط است: «پده مبارزه طبقاتی می‌تواند موجب یک‌فهمی شود: مبارزه طبقاتی و مسایقه‌ای بر سر قدرت نیست که درصدد پاسخگویی به این پرسش باشد که چه کسی پیروز خواهد شد و چه کسی بازنده؟ و نیز اشاره به جنگی نیست که بنا باشد نتیجه‌اش برای برنده خوب باشد و برای بازنده بد… بورژوازی در این جنگ پیروز شود به بازاد، توسط تضاد درونی و در مبارز پیشرفت محکوم به فغانستان. تنها پرسش این است که آیا به دست خود سقوط خواهد کرد یا به دست پرولتاریا. ادامه یا پایان سه هزار سال پیشرفت فرهنگی وابسته به این پرسش است. تاریخ چیزی از بی‌کراتگی شوم پیکار ابدی این دو حریف نمی‌داند…» و اگر القای بورژوازی در لحظه تقریباً قابل محاسبه‌ای در فرآیند پیشرفت اقتصادی و تکنولوژیک (تورم اقتصادی و جنگ با گازهای شیمیایی از نشانه‌های این لحظه‌اند) به وقوع نپیوند، همه چیز را باید از دست رفته تلقی کرد…»

بنیامین با رساله مهم و موثر «نقد خشونت» بایى را گشود که تا به امروز رنگ کهنیتی به خود نگرفته است. بلکه از پس خود پروژه‌هایی را رقم زده است که نسل جدیدی از متفکران سنت چپ نو را در خود جای داده است. بنیامین به قول دریدا به راستی آغازگر فلسفه قانون بود. منابع و مآخذ: ۱- بنیامین، والتر و دیگران، قانون و خشونت، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، رخداد نو ۲- بنیامین، والتر، خیابان یک‌طره، ترجمه حمید فرزنده، مرکز ۳- دریدا، ژاک، جهان وطنی و بخشایش، ترجمه امیرھوشنگ افتخاری‌راد، گام نو ۴- آگامبن، جورجو، آستانه، ترجمه صالح نجفی، سایت www.rokhdad.com ۵- دلا کامپانی، کرسیتیان، فلسفه سیاست در جهان معاصر، ترجمه نازدار، هرمس ۶- کافکا، فرانتس، تمثیلات، کوروش بیت سرکیس، ماهی

انسان و اندیشه- ۳ □

انسان دوپاره و مرگ

علیرضا فراهانی

انسان در مواجهه با مرگ به دو پاره تقسیم می‌شود. شاید این جمله‌ای است که بی‌درنگ ذهن انسان را به فکر فرو می‌برد و او را یک بار دیگر وادار به تفکر در باب مرگ و حتماً در تقابل با آن زندگی می‌کند. اما به راستی چرا انسان بیش از هر چیزی طی زیستن خود – حتی در سرخوش‌ترین لحظه‌ها- به مرگ و ترس از آن فکر می‌کند. شاید پیش از آنکه درباره دوپارگی انسان در مواجهه با مرگ بحث کنیم باید چرایی و چگونگی دلبستگی انسان را به زندگی و تجربیات وابسته به آن را به میان آورد و قدری در موردش تامل کرد.

برای انسان ورود به زندگی و تجربه زیستن در کنار سایر انسان‌ها، تجربه‌ای ناخواسته است. انسان بی‌آنکه خود انتخاب کند و تصمیم بگیرد بنا بر خواست یا عمل ناخواسته اشخاصی دیگر- به طور عرف پدر و مادر- پا به دنیای زیستن می‌گذارد. به دنیا آمدن هر انسانی را باید بر حسب اتفاق در نظر گرفت زیرا این اتفاق بدون تردید بستگی به بسیاری از جوانبی دارد که انسان طی پروسه‌ای مشخص قرار گیرد و در این مسیر تجربیاتی را از سر بگذراند. اما انسان هنگامی که به دنیا آمدن ناخواسته‌اش را پذیرفت و به عرصه تجربه زیستن قدم گذاشت با قطعیتی روبه‌رو می‌شود که غیرقابل تغییرند و پذیرش یا عدم پذیرش آنها در اختیار انسان نیست.

یکی از این قطعیات به یقین مرگ است یعنی در تقابل با بودن ناخواسته انسان، مرگ یا نبودنی وجود دارد که قطعی است و باز هم همچون تولد اختیاری نیست. این گونه است که انسان در میان دو تجربه متقابل و دو بی‌اختیاری قرار می‌گیرد. همین بی‌اختیاری در باب زندگی و مرگ است که سبب می‌شود انسان در طول زندگی کردن خود در خلی میان این دو به سر برد، خلتی که در خود برای انسان از دو سو جذب و کشش ایجاد می‌کند. از یک سو میل به زیستن و تجربه کردن را به وجود می‌آورد و گرایش به هر چه بیشتر بودن یا ماندن در زندگی این‌جهانی را تقویت می‌کند. از سوی دیگر کشش به سوی چیستی مرگ و کشف راز هول‌انگیز آن را در انسان به وجود می‌آورد یا در نظر دیگر اندیشه کردن انسان به نبودنش طو بودن موجب می‌شود جذب مرگ در او بیدار شود؛ جذبه‌ای که در هر فرد بنا بر چگونگی شرایط زیستی و فکری و همچنین تأثیرات بیرونی و پیرامونی‌ای که برای فرد به وجود می‌آید به اشکال مختلفی بروز می‌کند زیرا نوع نگاه انسان‌ها به مرگ با توجه به شرایط و تأثیراتی که ذکر شد با یکدیگر متفاوت است. نوع نگاه انسان به مرگ می‌تواند به میزان تحصیلات و آگاهی‌های، جایگاه طبقه اجتماعی‌ای که در آن زندگی می‌کند، دیگر عقاید مذهبی و فرهنگی و بسیاری از موارد تأثیر بر سبکی داشته باشد و در واقع پدیداری نگاه انسان به مرگ نشان‌دهنده تأثیر همین مواردی است که در سطور فوق ذکر شد. یکی از موارد بسیار مهمی که در مواجهه انسان با مرگ در وجود انسان ظهور می‌کند حس ترس است. ترس شاید مهم‌ترین حسیی باشد که در اکثریت نگاه‌هایی که به مرگ و ماهیت آن ارائه شده و می‌شود، وجود دارد. انسان در هر شرایطی از مرگ ترس دارد. در واقع انسان از ماهیت مرگ است که می‌ترسد؛ ماهیتی که نبودن او است. ماهیت مرگ، نیست شدن است. از بین رفتنی که برعکس تولد قطعی است. و این قطعیت گرچه اختیاری نیست اما انسان نسبت به آن آگاهی دارد و این آگاهی موجب ترسش می‌شود.

ترس از نبودن دلیل دلبستگی انسان به بودنی است که خود را در آن ثبت کرده و به قواعد آن وابستگی پیدا کرده است. میل به زندگی و جاودانگی در آن گرایشیی است که برگرفته از تأثیرات احساسی‌ای است که انسان در کنش و واکنش‌های بسیاری طی زندگی نسبت به چیزهای مختلف پیدا می‌کند. این مساله زمانی بیشتر عرق می‌آید که انسان به مرور زمان توانایی دستیابی به جایگاهی سزاوار را در مورد می‌آید؛ نگاهی که یک سو در خود را خرد یا کمبود بیشتر وجود داشتن برای ارتقا پیدا کردن را در منکس کند و از سوی دیگر باید حقیقت مرگ را پذیرفته و چگونگی آن را در خود برحسب تجربیاتش درونی کند. این نقطه‌ای است که انسان در برابر مرگ به دو پاره تقسیم می‌کند.

اما سوال مهمی که به حاشیه می‌آید این است که انسان چگونه با وجود این ترس در خود کنار می‌آید و به طور طبیعی به زیستن دل می‌سپارد. در واقع باید گفت انسان پس از آگاهی نسبت به ترس از مرگ در خود دوپارگی را به گونه‌ای نامحسوس می‌پذیرد. این پذیرش دوپارگی سبب به وجود آمدن نوعی تعادل روحی می‌شود؛ تعادلی که در یک سویش میل به زیستن وجود دارد و در سوی دیگرش ترس از مرگ. یک سوی این تعادل موجب به وجود آمدن حس شکوفایی و ارتقای زیستن می‌شود و آن سویش سبب ایجاد ترس از نبودن و از دست دادن. در واقع ترس انسان از مرگ طی زندگی تبدیل به نوعی حس درونی می‌شود که بیشتر از آنکه نمود بیرونی داشته باشد، در درون او مبدل به اندیشه و تفکر می‌شود. اگر در این باره بخواهیم فضا را بازتر کنیم باید گفت ترس از مرگ در انسان به جای کنش و واکنش‌های بیرونی- که البته در برخی از مواقع مثل وقوع حوادث وجود دارد- منجر به اندیشه مدام انسان به مرگ می‌شود. و شاید اصلاً همین اندیشه بیش از حد به مرگ است که انسان را حتی در ناخواسته‌ترین لحظه‌های زندگی‌اش از مرگ می‌ترساند.